

Britta Kohaupt

„Und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“

Dogmengeschichtliche Beobachtungen zur Bedeutung der Auseinandersetzungen um Markell von Ankyra

Kurzzinhalt – Summary:

Die Bedeutung des Satzes „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ aus dem großen Glaubensbekenntnis ist unserer Zeit vermutlich fremd geworden, zumal er im Apostolikum nicht vorkommt. Welche Bedeutung dieser Passus ursprünglich hatte und wie wir heute einen neuen Zugang zu diesen Worten bekommen können, erfahren wir aus den Auseinandersetzungen um den Bischof Markell von Ankyra, der im vierten Jahrhundert eine Christologie entwickelte, die erstmals den göttlichen Logos von der Person Jesu Christi separierte.

The meaning of the phrase „and his kingdom will have no end“ of the Nicene Creed is probably not current to most of the Christians today, especially because it is not part of the more popular Apostles' Creed. We can find out the original meaning of these words, if we deal with the contention around the bishop Markell of Ankyra, who lived in the fourth century and was the first proclaiming the separation of the logos and Jesus Christ. To study Markell and his Christology provides a chance to get a new admission to the words of the Nicene Creed.

Wenn wir sonntags in der Kirche das Große Glaubensbekenntnis beten, stolpern wir über einen Passus, den wir so aus dem apostolischen Glaubensbekenntnis nicht kennen: *Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.*¹ Doch was bedeutet dieser Passus? Spricht das Glaubensbekenntnis hier von einer Herrschaft, die erst am jüngsten Tag verwirklicht wird? Oder steckt in den Worten „Er sitzt zur Rechten des Vaters“ nicht doch die Aussage über eine gegenwärtige Herrschaft? Denn Jesus Christus wurde schließlich nach seiner Auferstehung vom Vater erhöht und inthronisiert. Ihm wurde der Herrschaftstitel *κύριος* (Herr) übertragen, der ja gerade Ausdruck seiner Erhöhung und Macht ist.

Bedeutet das nun, dass Jesus Christus Herrscher über die Welt ist? Herrscht dieser auferstandene Christus tatsächlich noch in unserer Welt? Das klingt nun wirklich paradox, wenn man sich die Lage der Welt einmal genauer ansieht. Täglich lesen wir in den Zeitungen von den Opfern der Wirtschaftskrise, von ungerechten Machtstrukturen, Missbrauchsfällen und anderen Skandalen. Kann das tatsächlich das Reich sein, das unter der Herrschaft Christi steht? Wird unsere Welt nicht viel stärker von anderen Mächten wie Geld, Macht, Gier und Eigennutz regiert? Und selbst die Kirche, von der doch am ehesten angenommen werden sollte, dass sie

¹ DH 150

unter der Herrschaft Christi steht, kann sich nicht vollkommen den Schlechtigkeiten der Welt entziehen. Wie kann Jesus Christus, der sich Zeit seines Lebens für die Schwachen und Unterdrückten eingesetzt hat und dem gerade die Randfiguren der Gesellschaft und insbesondere die Kinder am Herzen lagen, es zulassen, dass unter seiner Herrschaft Missbrauch von Kindern ermöglicht wird und die Täter geschützt werden? Jesus Christus würde als Herrscher ein radikales Umdenken fordern und daran appellieren, dass immer der Glaube und die Nächstenliebe im Vordergrund stehen müssen, wenn wir in seinem Namen handeln und nicht die politischen Interessen.

Sicher wäre zunächst zu klären, wie die Herrschaft Jesu Christi und die Art, wie sie ausgeübt wird, zu verstehen ist. Geht man aber vom üblichen Verständnis von Macht und Herrschaft aus – und dies ist sicher bei den meisten Kirchenbesuchern der Fall – dann scheint es so, als sei dieser Passus des Großen Glaubensbekenntnisses widerlegt und als könne man als verantwortungsbewusster Christ heutzutage das Große Glaubensbekenntnis nicht mehr beten. Doch was hätte ein solches Denken, ein Infragestellen der Herrschaft Christi für theologische Konsequenzen? Nehmen wir einmal an, Jesus Christus säße nicht mehr zur Rechten des Vaters und herrschte weder über die Lebenden noch über die Toten. Nehmen wir einmal an, Jesus Christus würde auch nicht über die Menschen richten. Wo wäre dann sein Platz, nachdem er auferstanden ist? Wäre der Sohn Gottes dann überflüssig, nachdem er durch seine Auferstehung die Menschen erlöst hat? Dann würden wir Christen zurück zu einer originistischen Theologie kommen, die davon ausgeht, dass der einzige Sinn der Trinität in der Erlösung der Menschen liegt und alle Geschöpfe und Hypostasen wieder in Gott zurückkehren. Dann gäbe es keinen wahrhaftigen dreieinigen Gott, sondern nur eine vorübergehende Entäußerung der göttlichen Personen zur Wiedervereinigung des einen göttlichen Wesens. Das bedeutet also, dass in der Aussage über die nicht endende Herrschaft Jesu Christi auch implizit eine Aussage zum Wesen Gottes steckt. Gott ist vom Wesen her trinitarisch. Er war schon immer trinitarisch und wird auch bis in alle Ewigkeit trinitarisch bleiben. Gott ist eben nicht nur eins, sondern Gott ist gleichzeitig drei und eins. Er ist zugleich Einheit und Verschiedenheit, Identität und Differenz. Er ist bei sich und zugleich beim anderen seiner selbst. Das ist das Geheimnis unseres Glaubens, dem wir seit Jahrtausenden versuchen auf die Spur zu kommen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Glaubenssatzes von der nicht endenden Herrschaft Christi liegt auch ca. 1600 Jahre zurück. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Person des längst in Vergessenheit geratenen und als Häretiker geltenden Bischofs Markell von Ankyra, der im vierten Jahrhundert zu den einflussreichsten Theologen seiner Zeit zählte. In Anlehnung an die damalige Debatte ist es unumgänglich, zunächst einen Umweg über die Auseinandersetzungen um das „homouosios“ und die Präexistenz Christi zu gehen. Erst von dorthier kann deutlich werden, was die Konzilsväter des Konstantinopolitanum (381), die das „und seines Reiches wird kein Ende sein“ gegen Markell definierten, damit meinten. Im Folgenden werde ich zunächst in die Person Markell einführen und seine Bedeutung

für die Theologie hervorheben. In einem zweiten Schritt werde ich dann zeigen, wie es unter Berücksichtigung der Lehre von der Wesenseinheit Gottes und Christi und der Präexistenz Christi zu der Formulierung *seiner Herrschaft wird kein Ende sein* (*cuius regni non erit finis*), kam und welche Bedeutung das für uns heute hat.

Markell und Nizäa

Markell von Ankyra ist jedoch bis heute in der Geschichtsschreibung eine Art Randfigur des vierten Jahrhunderts geblieben. Neben den bedeutenden Kirchenvätern Athanasius, Eusebius etc. geriet er zunehmend in den Hintergrund. So lassen sich auch in den Schriften des 4. und 5. Jahrhunderts nur wenige Informationen über das Leben und die Person des Markell finden.² Klaus Seibt stellte 1994 erstmals eine Übersicht der bekannten Lebensdaten des Markell zusammen. Er datiert die Geburt Markells um 280. Dies schließt er aus einer Anmerkung des Athanasius, der Markell um 336 in Bezug auf seine erste oder zweite Verbannung einen Greis nannte.³ Sein erstes öffentliches Auftreten datiert Seibt auf 314. Da fungierte er als Vorsitzender des Generalkonzils in Ankyra.⁴ Vinzent folgt ihm.⁵ Gesichert ist in jedem Fall die Teilnahme am ökumenischen Konzil von Nizäa im Jahr 325, auf der er zu den Debattenrednern gegen die Arianer zählte.⁶ Zwar wurde sein Name nachträglich aus einigen Teilnehmerverzeichnissen des Konzils gestrichen, um seinen Einfluss auf das heilige Konzil zu leugnen, dennoch lässt sich die Anwesenheit Markells auf dem Konzil zu Nizäa unter anderem durch Markells Brief an Papst Julius sowie durch Aufzeichnungen des Athanasius und Eusebius belegen.⁷ Ein interessanter Aspekt in Zusammenhang mit dem ersten ökumenischen Konzil ist die Verlegung des Konzilsortes von Ankyra nach Nizäa. Feige und Schwartz gehen

² TETZ, MARTIN: Zur Theologie des Markell von Ankyra I. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 1.

³ SEIBT, KLAUS: Die Theologie des Markell von Ankyra, Berlin 1994, 10. VINZENT, MARKUS (Hg.): Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, Leiden 1997, XV geht 1997 jedoch vom Geburtsjahr um 290 aus, da er ein Alter von über 84 Jahren im vierten Jahrhundert für unwahrscheinlich hält.

⁴ Dieser Vorsitz ist allerdings umstritten. Während MANSI JOHANNES DOMINICUS (Hg.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1692–1769, Markell als den Vorsitzenden nennt, nennt Schwartz Vitalis von Antiochien als den Vorsitzenden; s. hierzu FEIGE, GERHARD: Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325). In: Ernst, Wilhelm/Feiereis, Konrad: *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt*, Leipzig 1992, 277–296, 278.

⁵ VINZENT: Markell (s. Anm. 3), XV; Vinzent beruft sich hier vor allem auf Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

⁶ SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 11; GRILLMEIER, ALOIS: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1990³, 415; RITTER, ADOLF MARTIN (Hg.): *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch. Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007⁹*, 164 ff.

⁷ FEIGE: Markell (s. Anm. 4), 278.

davon aus, dass diese Verlegung eine bewusste Entscheidung Kaiser Konstantins war, um Markell, den Bischof von Ankyra und einen der wichtigsten Gegner des Arius, nicht zu begünstigen. Diese These erscheint durchaus plausibel, wenn man bedenkt, dass Konstantin zu dieser Zeit den Arianern zugeneigt war.⁸

Während Markell also zur Zeit des ersten ökumenischen Konzils noch als orthodoxer Bischof galt und einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Formulierung des ersten verbindlichen Glaubensbekenntnisses nahm, auf das unser heutiges große Glaubensbekenntnis zurück geht, geriet er bald darauf in den Fokus der Eusebianer, die seine Absetzung und Verurteilung anstrebten.

Markell war während seiner Zeit als Bischof von Ankyra einem ständigen Kampf um sein Amt ausgesetzt. So wurde er mehrfach von der Gruppe der Eusebianer auf diversen regionalen Synoden abgesetzt, deren Entscheidungen jedoch von Gegen-Synoden bzw. durch den Papst aufgehoben wurden. Markell flüchtete mehrfach ins Exil und wandte sich an den Papst. Eine endgültige Entscheidung über seine Rechtgläubigkeit wurde erst nach seinem Tod getroffen.

Markell und die Eusebianer

Die sogenannten Eusebianer bildeten eine Gruppe von Bischöfen aus der Partei des Eusebius von Nikomedien. Diese Gruppierung entwickelte sich aus der Ablehnung des Symbols von Nizäa und trat erstmals auf dem Konzil von Jerusalem 335 öffentlich in Erscheinung.⁹ Bereits seit 328 agierten sie versteckt gegen das Nizänium. Ab 341 stellten sie immer wieder Glaubensbekenntnisse auf, die das Nizänium ersetzen sollten.¹⁰

Inhaltlich zählt die Partei des Eusebius zu den Homöern (Glaubensrichtung, die von der Ähnlichkeit von Vater und Sohn ausgeht, die Wesenseinheit jedoch leugnet).¹¹ Ihr Hauptaugenmerk lag auf der Ablehnung der Lehre von der homoousie (Wesenseinheit). Ihnen ging es in Anlehnung an Origenes vor allem um die Durchsetzung der drei göttlichen Hypostasen (Personen). Das homoousios des Nizäniums verwarfen sie als sabellianisch (Form des Modalismus, wonach Gott verschiedene Erscheinungsformen annimmt, jedoch nicht wirklich trinitarisch ist). Der Grund hierfür lag nicht zuletzt in Markell von Ankyra, der das Nizänium mit einer Theologie zu verteidigen suchte, die durchaus Ähnlichkeiten zum Sabellianismus aufwies.¹² So wurde Markell zu einem ihrer ärgsten Gegner, was vor allem in den zahlreichen Verurteilungen seiner Person durch diverse orientalische Synoden deutlich wird.

⁸ Ebd. 279.

⁹ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 390.

¹⁰ LOOFS, FRIEDRICH: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle 41906, 243.

¹¹ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 390.

¹² LOOFS: Leitfaden (s. Anm. 10), 244f.

Der bedeutende Einfluss der Eusebianer in der Mitte des vierten Jahrhunderts lässt sich zum Einen durch die Nähe zu Kaiser Konstantin zum Anderen durch den späteren Zusammenschluss mit Eusebius von Caesarea begründen, der ja als einer der bedeutendsten Schriftsteller des vierten Jahrhunderts gilt. Zu diesem Ruhm gelangte er vor allem durch seine Position als sogenannter Hoftheologe des Kaiser Konstantin.¹³

Während es der ursprünglichen Gruppe der Eusebianer hauptsächlich um die Durchsetzung kirchenpolitischer Aspekte ging, stand für Eusebius von Caesarea auch die theologische Auseinandersetzung mit Markell im Vordergrund. So hatte Markell zuvor die Theologie des Eusebius angegriffen und immens gegen ihn als Theologen polemisiert. Obwohl in Nizäa Markell und Eusebius noch auf der gleichen Seite zu stehen schienen – beide galten als Anhänger des Nizänums – verfasste Markell 336 eine Schrift an den Kaiser, in der er unter anderem die Theologie des Eusebius verwarf,¹⁴ um dem Kaiser seine Rechtgläubigkeit und die Irrlehren der Eusebianer aufzuzeigen. Hintergrund war eine kirchenpolitische Intrige der Eusebianer gegen Athanasius und Markell, als Anhänger von Nizäa, um das nizänische Symbol zu kippen und ein eigenes Glaubensbekenntnis im Sinne des Arius durchzusetzen.

In Zusammenhang mit den Synoden von Jerusalem 335 und Konstantinopel 336 wurde Markells Buch öffentlich diskutiert und verworfen.¹⁵ Eusebius von Caesarea nahm zwar selbst nicht an den Synoden teil, wurde jedoch von den Eusebianern beauftragt, die Synodenbeschlüsse in einer Schrift zu rechtfertigen und die Theologie des Markell zu widerlegen. Da Eusebius hierin eine Gelegenheit sah, die Vorwürfe Markells gegenüber seiner Theologie zu entkräften, kam er dieser Bitte nach und verfasste sein zwei Bücher umfassendes Werk *Contra Marcellum*,¹⁶ das um 337 erschien.¹⁷ Der Großteil der uns heute erhaltenen Markell-Fragmente

¹³ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 321f.

¹⁴ SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 11.

¹⁵ Ebd. 11f.; HEFELE, CARL JOSEPH: Conciliengeschichte. Band I, Arnheim/Freiburg 1855–1874, 461f.; HARNACK, ADOLF: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 2, Freiburg 1888, 237; ZAHN, THEODOR: Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie, Gotha 1867, 45; GERICKE, WOLFGANG: Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur Antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament, Halle 1940, 9.

¹⁶ FEIGE, GERHARD: Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (Erfurter Theologische Studien 58), Leipzig 1991, 14. Zwischenzeitlich war die Verfasserschaft des Eusebius von Caesarea von C.M. umstritten. Conybeare stellte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die These auf, nicht Eusebius von Caesarea sondern Eusebius von Emesa sei um 340 der Verfasser von C.M.; vgl. LOESCHCKE, GERHARD: Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, 69. Harnack konnte jedoch sein Hauptargument – eine Beziehung zwischen C.M. und der Epistula ad Julium – anhand der Analyse von Markells Fragmenten widerlegen; vgl. LOESCHCKE: Das Syntagma, 69. Loeschcke gelingt es, weitere Argumente zur Verfasserschaft des Eusebius von Emesa von Conybeare zu widerlegen, ebd. 70; 72. Auch die Datierung auf 340 kann Loeschcke in seinem Aufsatz widerlegen, ebd. 73, so dass die Verfasserschaft des Eusebius von Caesarea um 337 als gesichert gilt.

¹⁷ SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 12.

entstammt diesem Werk und dem kurz darauf erschienenen Buch *De Ecclesiastica Theologia*, in dem Eusebius seine Auseinandersetzung mit Markell fortsetzte.¹⁸

Markell und das Apostolikum

Nachdem Markell in den Jahren 335 bis 340 von diversen Synoden der Eusebianer verurteilt worden war, wandte er sich schließlich an Papst Julius I, der seine Rechtgläubigkeit auf einem allgemeinen Konzil bestätigen sollte. Noch bevor dieses Konzil zustande kommen konnte – die Eusebianer zögerten zunächst Ihre Antwort auf die Einladung des Papstes hinaus und verweigerten schließlich ihre Teilnahme – bekannte sich Markell in einem Brief an Papst Julius zum Glauben der Kirche, was zu einer Bestätigung seiner Orthodoxie durch Papst Julius auf dem römischen Konzil 341 führte.¹⁹

Zahn betont, dass Markell in seinem Brief geschickt das nizänische Glaubensbekenntnis umgeht und die umstrittenen Passagen vermeidet.²⁰ So formulierte er eine eigene Glaubenserklärung ohne das „homouosios“, die weitestgehend unserem heutigen apostolischen Glaubensbekenntnis entspricht.²¹ Gericke geht allerdings davon aus, dass Markell sich einer damals allgemein gültigen Glaubensformel anschloss, die lediglich erstmals durch Markell überliefert und durch ihn nur leicht verändert wurde.²² Vinzent hingegen folgt Zahn darin, dass das Glaubensbekenntnis Markells in seinem Brief an Julius von Rom Markell zum Autor hat. Zwar geht er davon aus, dass einzelne Elemente und Formulierungen der damaligen Tradition in Rom entstammen, Markell jedoch eigenständig diese Elemente zu einem Glaubensbekenntnis zusammengefügt habe und so als Urheber des römischen Glaubensbekenntnis anzusehen sei. Vinzent begründet seine Position vor allem damit, dass Julius Markells Bekenntnis des eigenen Glaubens in seinem Brief an die Bischöfe betont.²³ Einen weiteren Hinweis auf die Komposition durch Markell liefert Busch, der betont, dass das ursprüngliche Taufbekenntnis in interrogatorischer Form existierte, die uns heute geläufige deklaratorische Form jedoch erstmals durch Markell überliefert wurde.²⁴

In jedem Fall ist zu beachten, dass wir unser apostolisches Glaubensbekenntnis der Überlieferung des Markell von Ankyra verdanken.

¹⁸ FEIGE: Die Lehre (s. Anm. 16), 32.

¹⁹ VINZENT: Markell (s. Anm. 3), 125f.

²⁰ HARNACK: Lehrbuch (s. Anm. 15), 238, spricht an dieser Stelle von einer Verhüllung seiner Lehre.

²¹ ZAHN: Marcellus (s. Anm. 15), 71.

²² GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 14f.

²³ VINZENT, MARKUS/KINZIG, WOLFRAM/MARKSCHIES, CHRISTOPH: Tauffragen und Bekenntnis, Berlin 1999, 407.

²⁴ BUSCH, EBERHARD: Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Göttingen 2003, 44; Busch weist darauf hin, dass Hippolyt das um 215 gängige Taufbekenntnis überlieferte, das sich jedoch vor allem durch die Frage-Antwort-Konstruktion von unserem heutigen Glaubensbekenntnis stark unterscheidet.

Doch welche Rolle spielen das fehlende homoousios und der fehlende Bezug zur Präexistenz Christi?

Das homoousios

Auf dem Konzil von Nizäa ging es um die Klärung der Trinitätsfrage. Im Vordergrund stand die Auseinandersetzung zwischen Arius und Athanasius. Arius sah den Sohn als bloßes Geschöpf Gottes an, der lediglich aus menschlicher Perspektive Gott ähnlich und dem Vater untergeordnet sei. Athanasius ging es hingegen um die Durchsetzung der Gleichheit und Gleichwertigkeit von Gott und Sohn. Gott und Sohn sind nach Athanasius beide vollkommen göttlich.

Die Position des Athanasius konnte sich schließlich durchsetzen und das Nizänium hielt das „homoousios“ von Vater und Sohn fest. Doch die Formulierung blieb umstritten. Das liegt vor allem an den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Begriffs „homoousios“. Während Zahn davon ausgeht, das *ὁμοουσιος* sollte ursprünglich die absolute Wesenseinheit der göttlichen Personen betonen und somit den Monotheismus wahren,²⁵ weist Feige darauf hin, dass Arius das *ὁμοουσιος* in seinen Schriften lediglich als Wesensgleichheit oder Wesensähnlichkeit versteht und es verwirft, um die Verschiedenheit von Vater und Sohn zu betonen.²⁶ So erscheint es durchaus plausibel das nizänische *ὁμοουσιος* in Anlehnung an die Verwerfung der arianischen Lehre als Betonung der Gleichheit oder Ähnlichkeit von Vater und Sohn, also der Göttlichkeit des Sohnes und weniger als Wesenseinheit zu verstehen.²⁷ Weiterhin betont Feige, dass der Begriff *ὁμοουσιος* in Nizäa vermutlich erst aufgrund der arianischen Lehre aufgegriffen wurde und nicht der Theologie der Konzilsväter entstammt.²⁸

Markell selbst ging es in seinen Schriften stets um die Verteidigung des nizänischen homoousios im Sinne einer Wesenseinheit von Vater und Sohn. Denn für Markell steht sowohl die Göttlichkeit Jesu aufgrund seiner Funktion als Erlöser als auch die Einzigkeit Gottes außer Frage. Die Göttlichkeit Jesu lässt sich jedoch nur über das *ὁμοουσιος* im Sinne der göttlichen Einheit mit dem Monotheismus vereinbaren.²⁹

In der Zeit nach Nizäa war das Hauptaugenmerk aller Theologen tatsächlich die Bewahrung der Einheit Gottes und somit des Monotheismus. Während Eusebius von Caesarea, einer der größten Gegner des Markell, allein dem Vater das

²⁵ ZAHN: Marcellus (s. Anm. 15), 22f.

²⁶ FEIGE: Markell (s. Anm. 4), 288.

²⁷ Ebd. 293.

²⁸ PARVIS, SARA: Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy 325–345, New York 2006, 84.

²⁹ HÜBNER, REINHARD: Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinarius von Laodicea. In: Böhnke, Michael/Heinz, Hanspeter (Hg.): Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, 179.

Ungewordensein zugestehet und auch das ὁμοουσιος ablehnt, da er die Gefahr einer modalistischen Interpretation sieht,³⁰ geht Markell von einer immerwährenden anfangslosen Trinität aus. Er betont, dass der Vater nie ohne den Sohn oder den Geist und der Sohn wie der Geist nie ohne den Vater subsistieren können.³¹ Deutlich wird diese Einheit vor allem im Gebrauch des Beinamens Pantokrator (Allherrscher). So schreibt Markell diesen Beinamen nie dem Vater allein sondern immer dem trinitären Gott als Ganzen zu.³² Weiterhin vermeidet er den Begriff Hypostase, da das Subsistieren der göttlichen Personen in drei Hypostasen der Wesenseinheit widerspräche.³³ Diese Überbetonung der Einheit Gottes brachte ihn in den Verdacht des Sabellianismus.³⁴

Tatsächlich stellt sich nun aber die Frage, wie Markell die göttliche Trias mit der absoluten Einheit Gottes in Einklang bringt. Markell geht von einer Selbstentfaltung der Monas (Einheit) zur Trias (Dreiheit) im Laufe der Heilsgeschichte aus.³⁵ Demnach existiert Gott zunächst als Monas, entfaltet sich jedoch in der οἰκονομία (Heilsgeschichte) zur Trias. Die drei göttlichen Personen treten also immer dann hervor, wenn Gott an der Welt im heilsgeschichtlichen Sinne handelt.³⁶ Dabei ist die Monas jedoch nicht mit dem Vater gleichzusetzen, da der Vater eine Person der Trias bildet.³⁷ Gericke weist daraufhin, dass Markell den Begriff Vater immer nur in Zusammenhang mit der οἰκονομία anwendet. Innerhalb der Heilsgeschichte kommt es dann teilweise zur synonymen Verwendung der Begriffe θεος (Gott) und πατήρ (Vater). In den Passagen, in denen es um die Zeit nach Abschluss der οἰκονομία geht, verwendet Markell in den uns vorliegenden Fragmenten jedoch den Begriff Vater nicht mehr.³⁸

Die Unterscheidung von Monas und Vater lässt sich mit Hilfe der neu-pythagoreischen Zahlenlehre, die der Trinitätslehre des Markell zugrunde liegt, veranschaulichen.

Innerhalb der Zahlenlehre tritt aus dem Punkt die Linie hervor, aus der Linie die Fläche und aus der Fläche schließlich der Körper. Ursprung des Körpers bleibt der Punkt, aus dem alles hervorgeht und auf den der Körper zurückgeführt werden kann.³⁹

³⁰ FEIGE: Markell (s. Anm. 4), 290.

³¹ GRILLMEYER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 419.

³² GRILLMEYER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 420.

³³ SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 89.

³⁴ FEIGE: Die Lehre (s. Anm. 16), 14.

³⁵ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 113.

³⁶ Ebd. 124.

³⁷ Das Verhältnis von Monas und Vater ist allerdings sehr umstritten. Gericke stellt die verschiedenen Positionen einander gegenüber. So geht Baur 1841 von der Gleichsetzung der Monas und des Vaters bei Markell aus, dem Zahn 1867 vehement widerspricht. Möller 1869 und Loofs 1902 folgen zwar Zahn, betonen jedoch, dass die Unterscheidung von Gott und Vater bei Markell kaum ausgeprägt sei; GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 115.

³⁸ Ebd. 116ff.

³⁹ Dünzl bezieht die Theologie des Markell ganz ähnlich auf die neu-pythagoräische Zahlentheorie, erklärt jedoch, dass aus dem Punkt die Linie hervorgehen und aus der Linie die Fläche, so dass sich

Bei Markell tritt analog aus der Monas (dem Punkt) der Vater (die Linie) hervor, aus dem Vater der Sohn (die Fläche) und aus dem Sohn schließlich der Geist (der Körper). Wie in der Geometrie der Körper nicht ohne Fläche, die Fläche nicht ohne Linie und die Linie nicht ohne Punkt zu denken ist, ist in Markells Theologie der Geist stets mit dem Sohn und der Sohn stets mit dem Vater verbunden. Wie in jedem Punkt die Möglichkeit zur Entfaltung zur Linie, Fläche und zum Körper liegt, so existiert in der Monas bereits strukturell die noch nicht zergliederte und ausgeformte Trias, die schließlich aus der Monas hervorgeht, wobei die Monas ungetrennt weiter existiert. Der Hervorgang der Trias bedeutet wiederum die Realisation der Dynamis und somit zunächst die Entstehung der Welt. Die Trias steht dabei für die Ausdehnung, Breite und Erscheinung.⁴⁰

Auf dieselbe Art erklärt Markell nun auch die Präexistenz des Logos.

Die Präexistenz Christi

In Gott, in der Monas, existieren nach Markell schon immer potentiell als *δυναμις* (Kraft/Möglichkeit) die drei göttlichen Personen. In der *οικονομία* treten diese schließlich als *ενεργεια* (Wirkung/Wirklichkeit) hervor, wobei zunächst der Vater aus der Monas, dann aus dem Vater der Logos und schließlich aus Vater und Logos der Geist hervortritt. Innerhalb der Zahlenlehre träte aus dem Punkt die Linie hervor, aus der Linie die Fläche und aus der Fläche schließlich der Körper. Ursprung des Körpers bleibt der Punkt, aus dem alles hervorgeht und auf den der Körper zurückgeführt werden kann.⁴¹

Wichtig ist an dieser Stelle, dass aus dem Vater zunächst der Logos hervorgeht, da in der Monas lediglich der Logos als *δυναμις* subsistiert, der dann erst später zum Sohn wird. Denn Markell geht zunächst von einer Präexistenz des Logos im Vater unabhängig vom Sohn aus.⁴² Zwar spricht Markell später in Rom und Sardika vom präexistenten Sohn,⁴³ tut dies jedoch lediglich in Anlehnung an die Formulierung seiner Gegner. Weiterhin ist zu betonen, dass er in diesem Zusammenhang allein

ein Dreieck erbebe, das seinen Ursprung jedoch im Punkt habe und auch immer wieder auf ihn zurückgehen könne. Problematisch sind an dieser Stelle zum einen die Zweidimensionalität und zum anderen die Gleichsetzung von Monas und Vater. So ginge ja nach Dünzl aus der Monas die zweite Hypostase hervor, aus der dann schließlich der Geist hervorgehe, während bei Markell ja zunächst aus der Monas der Vater heraustritt, aus dem dann der Logos und schließlich aus beiden der Geist hervortritt. So scheint mir meine Analogie zur Mathematik näher an der Theologie Markells zu sein als die Erklärung Dünzls, s. DÜNZL, FRANZ: Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg 2006, 79.

⁴⁰ SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 468

⁴¹ DÜNZL: Kleine Geschichte (s. Anm. 39), 79

⁴² SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 464; GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 132ff. zeigt dies ebenfalls anhand einer ausführlichen Quellenanalyse und vergleicht Markell an dieser Stelle mit der antiochenische Schule.

⁴³ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 150.

den göttlichen Sohn ohne die menschliche Natur denkt. Der göttliche Sohn ist im Vater präexistent. Zu betonen ist nun, dass die Menschwerdung des Logos und der damit verbundene Sohnesbegriff nicht von Ewigkeit her in der Monas potentiell veranlagt war. Die Menschwerdung des Logos hat sich erst im Laufe der Heilsgeschichte ergeben und war nicht von Ewigkeit her vorhergesehen.

Bezogen auf die Herrschaft Christi bedeutet das nun, dass Markell vor der Inkarnation von einer Herrschaft des Logos ausgeht, der die menschliche Natur Christi noch nicht beinhaltet. Wir sehen an dieser Stelle also bereits, dass Markell der ewigen Herrschaft Jesu Christi widerspricht.

Da Markell nun die Präexistenz nur auf den göttlichen Logos bezieht und die Präexistenz des „Menschensohnes“ – wie Markell den menschengewordenen Sohn bezeichnet – ausschließt, wird deutlich, warum Markell zur Bekundung seiner Rechtgläubigkeit ein Glaubensbekenntnis formuliert, dass den Passus *natum ante omnia* (geboren vor aller Zeit) vermeidet.

Doch was hat nun die Formulierung *seiner Herrschaft wird kein Ende sein* mit Markell von Ankyra zu tun?

Seiner Herrschaft wird kein Ende sein

Neben den kirchenpolitischen Intrigen des vierten Jahrhunderts gegen Markell gab es vor allem einen inhaltlichen Aspekt seiner Lehre, der auch von wohlwollenden Theologen als kritisch betrachtet werden muss. So entwickelte Markell ganz in der Tradition des Origenes – obwohl er sich Zeit seines Lebens ausdrücklich gegen Origenes wandte – eine Theologie, die eine abschließende Rückkehr der drei göttlichen Personen in die göttliche Monas dachte. Somit setzte Markell auch dem trinitarischen Wesen Gottes ein zeitliches Ende. Zu Lebzeiten Markells standen zu viele kirchenpolitische Debatten und das Ringen um das „homousios“ im Vordergrund, um sich intensiv mit diesem Aspekt seiner Lehre auseinanderzusetzen. So entging Markell bis zu seinem Tod der endgültigen Verurteilung durch die westliche Kirche.

Nach seinem Tod im Jahr 374⁴⁴ verurteilte jedoch die vierte römische Synode unter Papst Damasus I. im Jahr 380 neben den Sabellianern, Arianern, Macedoniern und Photinianern auch die Markellianer. Allerdings wurde hier Markell selbst noch nicht verworfen.⁴⁵ Erst 381 wird Markell auch von der gesamten Kirche auf dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel als Häretiker verurteilt.⁴⁶ Gegen seine Lehre fügte das Konzil in das nizänische Glaubensbekenntnis den Passus über Jesus Christus ein:

⁴⁴ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 23.

⁴⁵ LECLERCQ, HENRI (Hg.): Histoire des conciles d'après les documents originaux, par Charles Joseph Hefele, nouv. traduction française faite sur la 2e éd. allemande, corr. et augm. de notes critiques et bibliographiques, par un religieux bénédictin de l'Abbaye Saint-Michel de Farnborough: Vol. 1-8, Paris 1907-21, 986.

⁴⁶ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 25.

*Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.*⁴⁷

Welche Bedeutung hat diese Aussage nun in Blick auf Markell?

Markells starke Betonung der Einheit Gottes in Anlehnung an die neupythagoreische Zahlentheorie forderte nach der Ausdehnung der Monas zur Trias auch wieder einen Rückzug der Trias zur Monas. So entwickelte Markell im Zuge seiner Christologie eine ekklesiologische Eschatologie des Sohnes, die die ewige Herrschaft des Menschensohnes ausschloss. Um diese Eschatologie Markells zu verstehen, ist jedoch notwendig, sich zunächst mit seinem Verständnis von Sohn und Logos auseinanderzusetzen.

Das Verhältnis von Sohn und Logos

Markells starke Betonung der Einheit von Vater und Logos fordern nun eine dyoprosopische (zwei Naturen beinhaltende) Christologie. Wenn nämlich Logos und Vater auch nach der Fleischwerdung des Sohnes ungetrennt als eine Hypostase existieren, kann der Logos unmöglich eine genauso enge Bindung zur menschlichen Natur in Christus ausprägen.⁴⁸ Markell geht daher von zwei Willen in Jesus Christus aus. Dabei gesteht er dem Fleisch einen eigenen Willen zu, der neben dem des göttlichen Logos zum Ausdruck kommt.⁴⁹ Er betont, dass in der Passion Christi nicht der göttliche Logos sondern allein die menschliche Natur gelitten habe.⁵⁰ Die menschliche Seite Christi scheint also eigenständig zu agieren und nicht lediglich als fleischliche Hülle des Logos zu fungieren.

Andererseits stellt Markell den Logos immer wieder als das eigentlich handelnde Subjekt in Christus dar. So ist es nach Markell der Logos selbst, der sich den Menschen aussucht, ihn annimmt und formt. Nicht der Vater schickt den Logos und der Sohn unterwirft sich dem Willen des Vaters, sondern viel mehr beschließt der Logos selbst die Fleischwerdung und formt den Menschen in der Annahme entsprechend für seine Zwecke.

So bezeichnet Markell auch den inkarnierten Logos als Sohn, immer da, wo der Logos das Handeln übernimmt. Das bedeutet also, dass sowohl der menschliche Jesus als auch der inkarnierte Logos von Markell als Sohn bezeichnet werden, je nachdem wessen Wille dominiert.⁵¹

Markell bezeichnet also sowohl den präexistenten Logos als auch den inkarnierten Logos und den Menschen Jesus Christus als Gottes Sohn. Während die Betonung

⁴⁷ DH 150.

⁴⁸ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 153.

⁴⁹ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 427.

⁵⁰ Ebd. 429.

⁵¹ Die Bezeichnung Sohn Gottes für den inkarnierten Logos zeigt sich vor allem in Fragment 69 (V, 44 G).

des menschlichen Willens in Jesus noch auf eine dyoprosopische Christologie hinweisen, zeigen die Dominanz des Logos und die Bezeichnung des Logos als Sohn durchaus henprosopische (nur die göttliche Natur beinhaltende Christologie) Züge. Die menschliche Natur Jesu verliert an Bedeutung und die Göttlichkeit des Logos dominiert zunehmend das Sohnesverständnis.⁵² Das liegt vor allem in der Soteriologie (Erlösung) begründet.⁵³ Markell bedient sich in diesem Zusammenhang vor allem der Begrifflichkeiten Logos und Sarx (Fleisch). Unter Logos versteht er die göttliche Natur Christi, die aufgrund der Heilsökonomie aus dem Vater hervorgegangen ist. Dem gegenüber spricht Markell von Sarx oder Leib Christi, – wobei er diese Begriffe synonym verwendet – wenn es um die menschliche Natur Christi geht. So kann aufgrund der Soteriologie nur durch die Dominanz des Logos über das Fleisch und der absoluten Vereinigung von Logos und Sarx das Fleisch durch den Logos erhöht und vergöttlicht werden. Da das vergöttlichte Fleisch nun aber die *imago dei* (Bild Gottes) bildet, lässt sich eine menschliche Seele nicht mit der Vergöttlichung des Fleisches in Einklang bringen. Doch nur die Vergöttlichung des Fleisches bewirkt die Unsterblichkeit, an der die Menschen durch die Partizipation an der Sohnschaft Gottes teilhaben.⁵⁴

Markell gelingt es nun mit Hilfe des Begriffs *κυριακος ανθρωπος*, dem verherrlichten Menschen, die soteriologisch bedingte henprosopische Christologie mit den zwei Willen in Jesus Christus zu vereinbaren. So bildet die Inkarnation des Logos zunächst noch keine vollkommene Vereinigung von Sarx und Logos. Das erklärt nun die zwei Willen in Jesus Christus und die Eigenständigkeit der menschlichen Natur, die für den markellinischen Antiarianismus erforderlich sind. Während Arius nämlich Jesus Christus als ein göttliches Geschöpf versteht, das weder Gott noch Mensch ist, setzt Markell ihm im nizänischen Sinne Jesus Christus als Sohn Gottes entgegen, der sowohl Gott als auch Mensch ist. Dementsprechend muss Markell von zwei Naturen in Jesus Christus ausgehen. Sein Antiarianismus fordert eine dyoprosopische Christologie.

Dennoch dominiert bei Markell häufig der Logos das Fleisch, um auf die spätere Vergöttlichung des Fleisches hinzudeuten. Erst nach dem Tod Jesu wird der menschliche Leib durch den Logos erweckt und zur Herrlichkeit geführt, also vergöttlicht. Diese Vergöttlichung des Leibes Christi bedeutet nun auch die Vergöttlichung der Menschen, da Markell im paulinischen Sinn den erhöhten Jesus Christus als das Haupt und die Menschen als die Glieder des Hauptes ansieht. Wenn nun also das Haupt erhöht und vergöttlicht wird, werden auch seine Glieder vergöttlicht.⁵⁵ Diese Vergöttlichung der Menschen denkt Markell streng ekklesiologisch. Er denkt die Kirche als den Leib Christi, der am jüngsten Tag vergöttlicht werden wird.⁵⁶

⁵² GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 161 ff.

⁵³ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 428.

⁵⁴ Ebd. 426.

⁵⁵ Ebd. 431 f.

⁵⁶ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 432.

Denn der Menschensohn sitzt nach seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, um am jüngsten Tag die Lebenden und die Toten zu richten.⁵⁷

Wenn nun also im jüngsten Gericht der göttliche Heilsplan erfüllt ist, das heißt, wenn die Menschen und die Welt gerichtet wurden und der Leib Christi in Form der Kirche erlöst wurde, verliert der Logos seine Daseinsberechtigung als *ενεργεια* und auch dem Menschensohn (bzw. dem Leib Christi) wird keine Funktion mehr zu teil. Denn der Logos geht nach Markell ja nur aus dem Vater als *ενεργεια* hervor, um den göttlichen Heilsplan zu erfüllen,⁵⁸ wobei ihm das menschliche Fleisch als Mittler zwischen Gott und Mensch dient.⁵⁹ So geht nun der Logos nach Vollendung des Heilsplans wieder in die Monas ein und gibt seine Verbindung mit dem menschlichen Fleisch auf.⁶⁰ Der Logos existiert dann wieder nur als *δυναμις* in Gott, wie er vor Beginn der Schöpfung in Gott war.⁶¹ Was mit dem erhöhten Fleisch, also dem Leib Christi passiert, lässt Markell offen, da ihm die Bibel darüber keinen Aufschluss gibt.⁶² Er schließt jedoch die Herrschaft des erhöhten Leibes aus, da die universale Herrschaft Gottes wiederhergestellt ist und eine Herrschaft des Menschensohnes (Leib Christi) unnötig macht. Auch eine gemeinsame Rückkehr in die Monas mit dem Logos ist bei Markell undenkbar, da dadurch das Wesen der Monas nicht mehr erhalten bliebe.

Gerade dieser Aspekt der markellinischen Christologie bildete das größte Konfliktpotential. Die Vorstellung eines Endes der Herrschaft Christi widersprach der christlichen Eschatologie. So wurde auch gerade diesem Aspekt der Theologie des Markell im zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 entgegengesetzt:

*Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.*⁶³

Einordnung des Theologen Markell

Es stellt sich nun die Frage, wie dieser Markell in Hinblick auf unsere zwei Glaubensbekenntnisse zu bewerten ist. Versuchen wir zunächst, uns einen zusammenfassenden Eindruck von dem Theologen Markell zu verschaffen, bevor wir seine Bedeutung für die Frage nach der Herrschaft Gottes erörtern. Was war Markell für ein Mensch und wie lässt sich aus heutiger Sicht mit seinem Einfluss auf unseren Glauben umgehen? Können wir Christen heute das Apostolische Glaubensbekenntnis beten, das einem Häretiker als Schlupfloch diente, um die umstrittenen Themen Wesenseinheit und Präexistenz zu umgehen? Und wenn wir darauf ver-

⁵⁷ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 162.

⁵⁸ DÜNZL: Kleine Geschichte (s. Anm. 39), 81.

⁵⁹ GRILLMEIER: Jesus der Christus (s. Anm. 6), 431.

⁶⁰ DÜNZL: Kleine Geschichte (s. Anm. 39), 81.

⁶¹ HÜBNER: Soteriologie (s. Anm. 29), 190.

⁶² GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 165.

⁶³ DH 150.

zichten können, im Credo die ewige Herrschaft Christi zu bekennen, lässt sich die Position des Markell noch als häretisch bewerten?

Markell sah sich selbst als einen kirchentreuen Mann, der sich Zeit seines Lebens um Orthodoxie bemühte.⁶⁴ Dabei galt für ihn die Heilige Schrift als einzige Autorität in Glaubensfragen.⁶⁵ Markell schreckte daher – bei Abweichung von der Schrift – nicht davor zurück, die renommiertesten Kirchenväter zu verwerfen und des Irrtums zu beschuldigen, was ihn besonders angreifbar machte.⁶⁶

Dennoch ist anzumerken, dass Markell durchaus Willens war, seine Theologie anzupassen, wenn seine Lehren zu sehr von der kirchlichen Lehrmeinung abzudriften drohten. So zeigt sich vor allem in seinen späteren Schriften, dass Markell seine Theologie mäßigte und sich der Orthodoxie immer mehr annäherte.⁶⁷ Auch die Formulierungen in seinem Brief an Julius zeigen seine Kompromissbereitschaft.⁶⁸

Anders als Athanasius und Alexander von Alexandrien versuchte Markell nicht mit allen Mitteln seine Macht zu sichern, sondern er suchte die offene Auseinandersetzung mit seinen Gegnern.⁶⁹ Dabei war er offensichtlich stets darum bemüht, die Diskussion wieder auf eine theologisch inhaltliche Ebene zu bringen und keine kirchenpolitischen Debatten zu führen.⁷⁰

Dennoch war ihm die kirchenpolitische Brisanz der Situation im vierten Jahrhundert durchaus bewusst. Er durchschaute die Politik der Eusebianer, die seiner Meinung nach den Kaiser hinter das Licht führten und für ihre Zwecke auszunutzen schienen, um die Entscheidungen von Nizäa wirkungslos zu machen. Er ging nun in die Offensive und verfasste sein Werk gegen die Häresien seiner Zeit, um Nizäa und den rechten Glauben zu verteidigen und so den Kaiser theologisch zu überzeugen.⁷¹

Weiterhin ist festzuhalten, dass Markell sich auf der Synode von Tyros sehr für Athanasius von Alexandrien einsetzt, was ihn vermutlich erst in den Fokus der Eusebianer rückt und somit zu seiner Anklage in Jerusalem führte.⁷² Dies verdeutlicht noch einmal, dass Markell sich selbst im gleichen Lager wie Athanasius sah. Da es ja Athanasius war, der schließlich den nizänischen Glauben gegen die Eusebianer durchsetzte und ohne den keines unserer Glaubensbekenntnisse heute mehr

⁶⁴ TETZ, MARTIN: Zur Theologie des Markell von Ankyra III. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83 (1972) 156 ff.

⁶⁵ FEIGE: Die Lehre (s. Anm. 16), 28; LIENHARD, JOSEPH T.: Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology, Washington 1999, 130.

⁶⁶ GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 188 f.

⁶⁷ TETZ: Zur Theologie III (s. Anm. 64), 156 ff.

⁶⁸ ZAHN: Marcellus (s. Anm. 15), 71; GERICKE: Marcell (s. Anm. 15), 14 f.; KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON: Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972, 113 f.; VINZENT: Tauffragen (s. Anm. 23), 407.

⁶⁹ RITTER: Theologiegeschichte (s. Anm. 6), 164.

⁷⁰ DÜNZL: Kleine Geschichte (s. Anm. 39), 76.

⁷¹ Ebd.

⁷² SEIBT: Markell (s. Anm. 3), 11; HEFELE: Conciliengeschichte (s. Anm. 15), 461.

Bestand hätte, ist dieser Aspekt von immenser Bedeutung. Zudem verdeutlicht Markells Eintreten für Athanasius seine Loyalität gegenüber Gleichgesinnten.

Markell war in seinen Gemeinden sehr beliebt, was sich vor allem an der Treue seiner Gemeinden zeigt, die sich nach seiner Absetzung weigerten, sich dem neuen Bischof Basilius unterzuordnen.⁷³ Insgesamt lässt sich ein Bild von Markell konstruieren, das ihn als intelligenten, durchsetzungsstarken, frommen Mann zeigt, der sich voller Überzeugung für den nizänischen Glauben einsetzte und die theologische Auseinandersetzung suchte. Dass er dabei dennoch vom Weg der Orthodoxie abgewichen ist, steht außer Frage.

So ist Markell theologisch als eine Person zu bewerten, die einerseits stark biblisch-heilsgeschichtlich denkt, sich andererseits jedoch nicht völlig von philosophischen Begrifflichkeiten lossagen kann. Er versuchte stets die jüdisch-biblische Tradition mit der hellenistischen Philosophie zu vereinbaren und geriet dabei zwischen die Fronten. Markells Christologie ist zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Tradition einzuordnen, wobei anzumerken ist, dass ihm dennoch keine befriedigende Vereinbarung beider Christologien gelungen ist.

Einordnung der dogmengeschichtlichen Forschung in die aktuelle Fragestellung

Doch was bedeutet das nun für die Herrschaft Christi? Wie die ausführliche Beschäftigung mit Markell von Ankyra und der Theologie seiner Zeit zeigt, ging es bei dem Passus „und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ zum Einen um die Bewahrung der Trinität, zum Anderen um eine apokalyptische Aussage über die Herrschaft Christi.

So war das Hauptziel der Formulierung dieser Aussage in Konstantinopel in erster Linie die Bewahrung der Trinität. Nach jahrzehntelangem Ringen um Nizäa konnte nun endlich das Dogma der Wesenseinheit bestätigt werden. Um die Trinität nun als grundlegenden Wesenszug Gottes, der schon immer das Wesen Gottes ausmachte, dogmatisch festzulegen, musste das Konzil eine Rückkehr der zweiten Hypostase in Gott ausschließen. Dementsprechend betonte das Konzil die immerwährende Herrschaft Christi, um hervorzuheben, dass auch am Ende der Heilsökonomie das trinitare Wesen Gottes bestehen bleibt.

Der apokalyptischen Dimension der Aussage über die Herrschaft Christi kommen wir auf die Spur, wenn wir uns mit dem Neuen Testament beschäftigen. So geht die Phrase „und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ ursprünglich auf Lk 1,33 zurück, wo der Engel Maria die Geburt Jesu verkündet und ihn als den Messias aus dem Geschlecht Davids ankündigt, der für alle Zeit über ganz Israel

⁷³ ZAHN: Marcellus (s. Anm. 15), 89.

herrschen wird.⁷⁴ Dabei klingen verschiedene alttestamentliche Verheißungen der Geburt eines Sohnes an (Gen 16; Ri 13; Jes 7), die auf Jesus als „Sohn Gottes“ und König Israels weisen. Die Betonung des Throns Davids greift zudem eine damalige Messiaserwartung auf,⁷⁵ die in Anlehnung an Jes 9 auf einen endzeitlichen Heilsbringer hoffte, der für immer König über ganz Israel sein würde und die Völker wieder zusammenführt.⁷⁶

Paulus greift das Motiv des Herrschers über Israel ebenfalls immer wieder in seinen Briefen auf. So verkündet er in 1 Kor 15,23ff. die Herrschaft Christi, die mit Jesu Auferstehung begonnen hat, mit der Auferstehung seiner Anhänger fortgesetzt wird und mit seiner Wiederkunft am jüngsten Tag, an dem ihm alles unterworfen wird, vollendet wird.⁷⁷ Aus paulinischer Perspektive hat die Herrschaft Christi also bereits begonnen und es liegt an den Menschen, sich seiner Herrschaft zu unterwerfen. Das proklamiert Paulus ebenfalls in Röm 14,9ff.⁷⁸ Dass die Unterwerfung unter die Herrschaft Christi jedoch kein einmaliger Akt ist, sondern eine tägliche Entscheidung, die mit dem sündhaften Wesen der Menschen zusammenhängt, betont Paulus in 1 Kor 15,50–52.⁷⁹ Denn gemäß dem katholischen Verständnis der Gnadenlehre sind wir alle Zeit unseres Lebens von Sündhaftigkeit und Begehrlichkeit geprägt und bedürfen der Gnade Gottes, um uns immer wieder neu für Gott zu öffnen und uns seiner Gnade zu unterwerfen.

Es liegt also nicht am Scheitern der Herrschaft Christi, dass unsere Welt von Macht, Gier und Eigennutz geprägt ist, sondern an der selbst verschuldeten Sündhaftigkeit der Menschen. Es liegt somit in unseren Händen, das Reich Christi auf der Erde zu erweitern und uns unter seine Herrschaft zu stellen. Denn erst am jüngsten Tag wird seine Herrschaft vollendet sein und ihm alles unterworfen sein. Doch darauf dürfen wir hoffen. Denn dann wird seiner Herrschaft kein Ende sein.

Wie nun die Aussage über das in Ewigkeit trinitarische Wesen Gottes und die biblische Aussage über die Herrschaft Christi genauer zusammenhängen, das ist eine Frage, die gerade im Anschluss an Markell noch einmal ganz neu theologisch geklärt werden muss. An dieser Stelle ist zunächst einmal festzuhalten, dass es in der Formulierung von Konstantinopel vorwiegend um eine Widerlegung Markells und somit um eine Bewahrung des trinitarischen göttlichen Wesens ging. Dabei bedienten sich die Konzilsväter einer biblischen Aussage, die nicht nur Aufschluss

⁷⁴ KREMER, JACOB: Lukasevangelium. In: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg ⁴2004, 28.

⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass zu Lebzeiten Jesu verschiedene Messiaserwartungen existierten. In diesem Zusammenhang beziehe ich mich auf die Naherwartung des Messias als einen König aus dem Geschlecht Davids; vgl. THEISSEN, GERD/MERZ, ANETTE: Der historische Jesus, Göttingen 1996, 139.

⁷⁶ KREMER: Lukasevangelium (s. Anm. 74), 28.

⁷⁷ KLAUCK, HANS-JOSEF: 1. Korintherbrief. In: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg ⁴2000, 114f.

⁷⁸ PESCH, RUDOLF: Römerbrief. In: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg ⁴2002, 99.

⁷⁹ KLAUCK: Korintherbrief (s. Anm. 77), 121.

über das Wesen Gottes sondern eben auch über sein Handeln in der Welt gibt und die Bedeutung seines Handelns für uns bzw. für unser Handeln anklingen lässt.

Wenn wir also sonntags das Glaubensbekenntnis beten, bestätigen wir eben nicht nur passiv unseren Glauben an die Herrschaft Christi, sondern verpflichten uns, aktiv für die Herrschaft Christi in der Welt einzutreten und an ihr mitzuwirken.

Britta Kohaupt ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für systematische Theologie und ihre Didaktik am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund